TOD[1]	MUERTE[2]
1 Zum Begriff 2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte 2.1 Tod und Unsterblichkeit 2.2 Gewissheit meiner Sterblichkeit 2.3 Wissen des Todes 2.4 Die Rationalität der Todesfurcht 3. Der Tod in der bioethische Diskussion Bibliografie	1 El concepto 2 Historia del concepto y del problema 2.1 Muerte e inmortalidad 2.2 Certeza de mi mortalidad 2.3 El conocimiento de la muerte 2.4 La racionalidad del miedo a la muerte 3 La muerte en la discusión bioética Bibliografía
1. ZUM BEGRIFF	***1. EL CONCEPTO***
Das Wort ›Tod‹ kann Unterschiedliches im Alltag beinhalten, wie z. B. das *Sterben* oder die *Agonie*, die *Sterblichkeit*, das *Ableben* oder *das im Tod Sein* und zuletzt den *Zustand des Todes*, der dem Ableben folgt. (i) Das *Sterben* ist ein Prozess, der unabhängig von der Länge des Lebens in den letzten Momenten der Existenz einer Person eintritt und normalerweise zum Ableben führt. Mein Sterben ist kein Vorgang, der jenseits von meinem Leben stattfindet, sondern ist darin gegenwärtig und aktualisiert sich in meinem Leben, während meines Lebens. Also bin ich in der Lage, sowohl als ›Zuschauer‹ aus der Nähe	La palabra "muerte" puede significar diferentes cosas en la vida cotidiana, como el *morir* o la *agonía*, la *mortalidad*, el *fallecer* o *estar en la muerte* y, por último, el *estado de muerte* que sigue al fallecimiento. (i) Morir es un proceso que tiene lugar en los últimos momentos de la existencia de una persona, independientemente de la duración de su vida, y que suele conducir al fallecimiento. Mi muerte no es un proceso que tenga lugar más allá de mi vida, sino que está presente en ella y se actualiza en mi vida, durante mi vida. Por tanto, puedo experimentar conscientemente,

[1] Bernard N. Schumacher, "Tod" en *Enzyklopädie Philosophie,* Felix Meiner Verlag Hamburg, 2010.

[2] Traducción del Dr. Miguel Ángel Vásquez Montano utilizando el traductor deepl.com

oder Ferne das Sterben des andern als auch mein eigenes Sterben – zumindest zum Teil – bewusst zu erfahren, zu empfinden, zu erleben. Das Sterben kann an sich als ein Übel und ein Objekt der Furcht wahrgenommen werden.[3]	sentir, vivir -al menos en parte- tanto como "espectador" de cerca o de lejos la muerte del otro como mi propia muerte. Morir puede percibirse en sí mismo como un mal y un objeto de miedo[4].
(ii) ›Sterben‹ hat die Bedeutung der *Sterblichkeit*. Von dem Moment seiner Empfängnis an ist der Mensch alt genug zu sterben.[5] Er ist in einen »Tod lauf«[6] geworfen. Das Leben steht in einem »Gesamtzusammenhang, der auf den Tod angelegt ist«.[7] Jeden Tag stirbt er »ein Stückchen«.[8]	(ii) "Morir" tiene el significado de *mortalidad*. Desde el momento de su concepción, el ser humano tiene edad para morir[9]. Está lanzado a una "carrera hacia la muerte"[10]. La vida está colocada en un "contexto global preparado para la muerte"[11]. Cada día muere él "un poco"[12].
(iii) Das *Ableben* oder das augustinische *Sein im Tod*[13] bezeichnet – je nach Auslegung – den ›Augenblick‹, das ›Ereignis‹ oder den zeitlichen ›Prozess‹, da die Person in einen Leichnam ›verwandelt‹ wird, da sie tot ›wird‹.	(iii) El fallecimiento o el agustiniano *estar en la muerte*[14] denota -según la interpretación- el "momento", el "acontecimiento" o el "proceso" temporal, ya que la persona se "transforma" en cadáver, ya que "deviene" muerta.

[3] Ariès 1978, Eissler 1978, Elias 1982, Garfield 1978, Kastenbaum 1992, Kübler-Ross 1986, Mansell Pattison 1977, Schulz 1978, Weisman 1972, Wittkowski 1990.
[4] Ariès 1978, Eissler 1978, Elias 1982, Garfield 1978, Kastenbaum 1992, Kübler-Ross 1986, Mansell Pattison 1977, Schulz 1978, Weisman 1972, Wittkowski 1990.
[5] Heidegger 1986, 245.
[6] Augustinus 2007, XIII, X, 118.
[7] Simmel 1984, 30.
[8] Seneca 1983, Brief 1, Bd. 1 (1).
[9] Heidegger 1986, 245.
[10] Augustinus 2007, XIII, X, 118.
[11] Simmel 1984, 30.
[12] Seneca 1983, Brief 1, Bd. 1 (1).
[13] Augustinus 2007, XIII, XI, 119 ff.
[14] Augustinus 2007, XIII, XI, 119 ff.

Das Ableben bedeutet zugleich das Ende des Sterbeprozesses und den Beginn des Todeszustands und stellt auf gewisse Weise das Tor oder die Grenze zwischen der Welt des Lebenden und der des Toten dar.	La muerte significa tanto el final del proceso de morir como el comienzo del estado de muerte y, en cierto modo, representa la puerta o el límite entre el mundo de los vivos y el de los muertos.
(iv) Der *Zustand des Todes* tritt in dem Augenblick oder ›Moment‹ des Ablebens ein, in dem das ›im Tod Sein‹ sein Ende ›erreicht‹. Der Todzustand eines Subjekts liegt, wie Epikur und Wittgenstein[[15]] bemerken, außerhalb seines Lebens und ist die Bedeutung des Wortes ›Tod‹ im eigentlichen Sinne. Dem toten Individuum wäre es nur möglich, diesen Zustand zu erfahren, wenn es nach dem Ableben weiterlebte.	(iv) La situación de muerte se produce en el momento o "instante" del fallecimiento, cuando el "ser en la muerte" "alcanza" su fin. La situación de muerte de un sujeto, como señalan Epicuro y Wittgenstein[[16]], se sitúa fuera de su vida y es el significado de la palabra 'muerte' en sentido propio. Sólo sería posible que el individuo muerto experimentara esta situación si siguiera viviendo después de fallecer.
(v) Zuletzt liegt der Tod der menschlichen Person in dieser Welt vor, wenn die Fähigkeit des menschlichen Organismus, als ein Ganzes zu funktionieren, nicht mehr gegeben ist, nicht aber, wenn einzelne Teile des Organismus zerstört sind.	(v) Por último, la muerte de la persona humana en este mundo se produce cuando deja de existir la capacidad del organismo humano para funcionar como un todo, pero no cuando se destruyen partes individuales del organismo.
Mit anderen Worten, der Tod nimmt ihm das Vermögen, seine Einheit zu bewahren und seine konstitutiven Bestandteile zusammenzuhalten, die ihn zu einem	En otras palabras, la muerte la priva de la capacidad de conservar su unidad y mantener unidos sus componentes constitutivos que la

[15] Epikur 1983, 124 f., Wittgenstein 1969, Nr. 6.4311.
[16] Epikur 1983, 124 f., Wittgenstein 1969, Nr. 6.4311.

personalen menschlichen Organismus machen. Der Tod ›tötet‹ das innere Universum der menschlichen Person und übergibt die Bestandteile der physikalischen Welt. Hört der Organismus endgültig auf als Einheit zu funktionieren, verschwindet die Person aus dieser Welt. Die thanatologische Reflexion stellt u. a. folgende Fragen: (1) ob der Tod das Ende der persönlichen Existenz bedeutet oder ob es eine Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod gibt, (2) nach dem Ursprung der Gewissheit unserer Sterblichkeit, (3) ob es möglich ist, den Zustand des Todes zu kennen, (4) ob es rational ist, den Tod zu fürchten oder, anders gesagt, ob der Tod ein Übel ist, (5) nach dem Moment des Eintrittes des Todes der Person im Rahmen der Bioethik.	convierten en un organismo humano personal. La muerte "mata" el universo interior de la persona humana y entrega sus componentes al mundo físico. Cuando el organismo deja finalmente de funcionar como una unidad, la persona desaparece de este mundo. La reflexión tanatológica plantea, entre otras, las siguientes cuestiones (1) si la muerte significa el fin de la existencia personal o si hay esperanza de vida después de la muerte, (2) sobre el origen de la certeza de nuestra mortalidad, (3) si es posible conocer la situación de la muerte, (4) si es racional temer la muerte o, en otras palabras, si la muerte es un mal, (5) según el momento en que se produce la muerte de la persona en el contexto de la bioética.
2. ZUR BEGRIFFS- UND PROBLEMGESCHICHTE	***2 HISTORIA DE LOS CONCEPTOS Y LOS PROBLEMAS***
2.1 Tod und Unsterblichkeit	***2.1 La muerte y la inmortalidad***
Die Antwort auf die erste Frage hängt für die platonische Anthropologie weitgehend von einem Dualismus ab. Es existieren zwei an sich verschiedene Pole, die unter Zwang zu einer ›Einheit‹ verbunden sind:	Para la antropología platónica, la respuesta a la primera pregunta depende en gran medida del dualismo. Existen dos polos intrínsecamente diferentes que se unen bajo coacción en una "unidad":

Die Seele, die mit der Person gleichgesetzt wird, ist zwangsweise in den Körper, der der Person äußerlich ist, eingesperrt und wartet ungeduldig auf ihre Befreiung durch den Tod. Platon begreift den Körper als Übel, von dem sich die Seele »reinigen« müsse; sie müsse sich »soweit wie möglich vom Körper trennen«, sich »loslösen vom Körper wie von Banden«.[17] In der Zwischenzeit bedient sich die Seele des Körpers für ihre Zwecke nach Art eines Werkzeugs. In dieser speziellen Einheit von Leib und Seele wird das Sein des menschlichen Subjektes, die Seele, vom Tod nicht berührt; d. h. der Tod existiert für den Menschen nicht und betrifft ihn nicht.	El alma, que se equipara a la persona, está aprisionada de forma forzada en el cuerpo, que es externo a la persona, y espera impaciente su liberación a través de la muerte. Platón concibe el cuerpo como un mal del que el alma debe "purificarse"; debe "separarse lo más posible del cuerpo", "desprenderse del cuerpo como de las ataduras"[18]. Mientras tanto, el alma se sirve del cuerpo para sus fines a la manera de una herramienta. En esta unidad especial de cuerpo y alma, el ser del sujeto humano, el alma, no es tocado por la muerte; es decir, la muerte no existe para el ser humano y no le afecta.
Einem anthropologischen Dualismus platonischer oder auch cartesianischer[19] Art widersetzt sich die aristotelische Definition von der substanziellen Einheit des Menschen. Die Leib-Seele-Beziehung ist keine kausale Interaktion oder ein täuschender Parallelismus, sondern eine »psychophysische Einheit, ein inkarniertes Bewusstsein«.[20]	A un dualismo antropológico de tipo platónico o incluso cartesiano[21] se opone la definición aristotélica de la unidad sustancial del ser humano. La relación cuerpo-alma no es una interacción causal o un paralelismo engañoso, sino una "unidad psicofísica, una conciencia encarnada"[22].

[17] Platon 1991, 66b-67d (29). 1988, 129e.
[18] Platon 1991, 66b-67d (29). 1988, 129e.
[19] Descartes 1972.
[20] Braine 1992, XX, Aristoteles, 1995.
[21] Descartes 1972.
[22] Braine 1992, XX, Aristoteles, 1995.

Im Rahmen eines solchen ›hylemorphen‹ Verständnisses des Menschen berührt der Tod nicht nur einen von zwei konstitutiven Teilen der menschlichen Natur, sondern die Person als ganze, d. h. die substanzielle Einheit von Leib und Seele.	Dentro de esa concepción "hilemórfica" del ser humano, la muerte no sólo afecta a una de las dos partes constitutivas de la naturaleza humana, sino a la persona en su conjunto, es decir, a la unidad sustancial de cuerpo y alma.
Die beiden griechischen Anthropologien, die platonische und die aristotelische, werfen Fragen auf. Während die erste der Unsterblichkeit Raum lässt, reduziert sie den Menschen auf seine Seele und sieht in seinem Leib nur ein Gefängnis, Verfall schlechthin, das Ergebnis eines Zwischenfalls. Während die zweite ihrerseits die Einheit des Menschen betont, bestreitet sie hingegen die Möglichkeit einer persönlichen Unsterblichkeit. Albertus Magnus resümiert den Konflikt zwischen diesen beiden Anthropologien auf folgende Weise: »Wenn man die Seele gemäß ihrer selbst betrachtet, werden wir Platon zustimmen; wen man sie jedoch gemäß ihrer Form der Beseelung betrachtet, die sie dem Körper verleiht, werden wir Aristoteles zustimmen.«[23]	Las dos antropologías griegas, la platónica y la aristotélica, plantean interrogantes. Mientras que la primera deja lugar a la inmortalidad, reduce al ser humano a su alma y no ve en su cuerpo más que una prisión, la decadencia por excelencia, el resultado de una caída intermedia. Mientras que la segunda subraya la unidad del ser humano, niega la posibilidad de la inmortalidad personal. Alberto Magno resume el conflicto entre estas dos antropologías de la siguiente manera: "Si se considera el alma según sí misma, estaremos de acuerdo con Platón; pero si se la considera según la forma de animación que da al cuerpo, estaremos de acuerdo con Aristóteles"[24].
Vor der gleichen Situation steht auch Thomas von Aquin[25], der	La misma situación afronta Tomás de Aquino[26], que quiere

[23] Albertus Magnus, *Summa theologica*, II, Tr. 12 q 69, m. 2, a.2.
[24] Albertus Magnus, *Summa theologica*, II, Tr. 12 q 69, m. 2, a.2.
[25] Thomas von Aquin 1988, I, q. 75 f.
[26] Thomas von Aquin 1988, I, q. 75 f.

die substanzielle Einheit und die individuelle Unsterblichkeit miteinander in Einklang bringen will.	conciliar la unidad sustancial y la inmortalidad individual.
Im Hinblick auf dieses Ziel bricht er die metaphysische Konzeption des Aristoteles auf, wonach sich alles Seiende, ausgenommen das Urprinzip, aus Stoff und Form zusammensetzt, und führt den Begriff der subsistierenden Form ein, deren Existenz nicht des Stofflichen bedarf, die aber wie alles Seiende eine Komposition aus Existenz und Essenz ist, wobei die eine die andere nicht unbedingt impliziert.	Con vistas a este objetivo, deshace la concepción metafísica de Aristóteles, según la cual todo lo que existe, excepto el principio primordial, se compone de sustancia y forma, e introduce el concepto de forma subsistente, cuya existencia no requiere la materia, pero que, como todo lo que existe, es una composición de existencia y esencia, por lo que la una no implica necesariamente la otra.
Nur in der substanziellen Form, die wir Gott nennen, ist die Essenz mit der Existenz identisch.	Sólo en la forma sustancial, que llamamos Dios, la esencia es idéntica a la existencia.
Diese metaphysische Öffnung ermöglicht es Thomas von Aquin, zu seiner Vorstellung von einer an sich fortbestehenden menschlichen Seele zu gelangen, die unabhängig vom Leib existiert, aber keine vollständige Substanz im eigentlichen Sinne, d. h. ein sich selbst genügendes, volles Sein ist, da sie in substanzieller Einheit mit dem Leib steht, den sie ›informiert‹.	Esta apertura metafísica permite a Tomás de Aquino llegar a su noción de un alma humana intrínsecamente persistente que existe independientemente del cuerpo, pero que no es una sustancia completa en sentido propio, es decir, un ser autosuficiente y pleno, ya que se encuentra en unidad sustancial con el cuerpo al que "informa".
Um allerdings zu zeigen, dass dieser Gedankengang auf einer gesicherten Grundlage beruht, zeigt er, dass das intellektuelle Prinzip immateriell ist, mit anderen Worten, dass es eine eigenständige, von der	Sin embargo, para demostrar que esta línea de pensamiento se apoya en un fundamento seguro, muestra que el principio intelectual es inmaterial, es decir, que existe una

Materie, d. h. vom Leib unabhängige Aktivität gibt.	actividad autónoma, independiente de la materia, es decir, del cuerpo.
Vor dem Hintergrund der Kritik der Argumente für die Unsterblichkeit durch Kant und durch die Materialisten wie auch angesichts der zeitgenössischen Annahme des Endes der Metaphysik scheinen Fragen, die sich mit der Unsterblichkeit beschäftigen, einigen Autoren zufolge der Vergangenheit anzugehören[27]: Sie wären nur noch von Interesse für die Erforschung der Antike.[28] Die zeitgenössische philosophische Reflexion hingegen ist als eine irreversible »Inversion der Thanatologie«[29] abgestempelt. Fragen zur Unsterblichkeit und zur Metaphysik werden systematisch ausgeklammert; sie machten für eine Philosophie nach Heidegger keinen Sinn mehr und seien seither dem Bereich der Magie, dem Archaischen, dem Primitiven, der Religion, kurz, dem Irrationalen zuzuordnen.[30]	En el contexto de la crítica de los argumentos a favor de la inmortalidad por parte de Kant y de los materialistas, así como en vista de la asunción contemporánea del fin de la metafísica, las cuestiones relativas a la inmortalidad parecen, según algunos autores, pertenecer al pasado[31]: Sólo tendrían interés para el estudio de la Antigüedad[32]. La reflexión filosófica contemporánea, por el contrario, es calificada de irreversible "inversión de la tanatología"[33]. Las cuestiones sobre la inmortalidad y la metafísica se excluyen sistemáticamente; ya no tenían sentido para una filosofía según Heidegger y desde entonces se han asignado al ámbito de la magia, lo arcaico, lo primitivo, la religión, en definitiva, lo irracional[34].
Eine solche Einschätzung der Situation der zeitgenössischen Todesphilosophie entspricht nicht	Tal valoración de la situación de la filosofía contemporánea de la muerte no se corresponde con la

[27] Schulz 1975, 313, 324 und 1992, 143.
[28] Hügli 1973, 2 f.
[29] Ebeling 1992, 12, Schulz, 1975, 313 ff. und 1992, 125 ff.
[30] Fuchs 1969, 50 ff.
[31] Schulz 1975, 313, 324 und 1992, 143.
[32] Hügli 1973, 2 f.
[33] Ebeling 1992, 12, Schulz, 1975, 313 ff. und 1992, 125 ff.
[34] Fuchs 1969, 50 ff.

der Wirklichkeit der gegenwärtigen Philosophie.	realidad de la filosofía contemporánea.
Die Frage nach einem möglichen Fortleben nach dem Tod findet auch keineswegs ihren letzten Repräsentanten in M. Scheler[35]; sie ist nicht überholt, sondern Gegenstand interessanter Beiträge der zeitgenössischen spekulativen Philosophie.[36]	La cuestión de una posible supervivencia después de la muerte tampoco encuentra en absoluto su último representante en M. Scheler[39]; no está obsoleta, sino que es objeto de interesantes aportaciones de la filosofía especulativa contemporánea[40].
Zeitgenössische Philosophen verteidigen außerdem die Hoffnung auf eine persönliche Unsterblichkeit, indem sie sich auf eine Ontologie der Intersubjektivität stützen, die sich zu einem *co-esse* entwickelt und dessen Kern in der Liebe, der Treue und der verfügbaren Offenheit besteht.	Los filósofos contemporáneos también defienden la esperanza de una inmortalidad personal apoyándose en una ontología de la intersubjetividad que se desarrolla en un co-esse y cuyo núcleo consiste en el amor, la fidelidad y la apertura disponible.
Hier kommt der Ausspruch G. Marcels in den Sinn: »ein Wesen lieben [...] bedeutet: du, du wirst nicht sterben«.[37]	Aquí me viene a la mente la frase de G. Marcel: "amar a un ser [...] significa: tú, tú no morirás"[41].
Diese Autoren übertragen diese Ontologie der Intersubjektivität der kontingenten Du(s) auf eine Beziehung zwischen diesen Du(s) zu dem absoluten Du, das die Hoffnung auf Unsterblichkeit legitimiert.[38]	Estos autores trasladan esta ontología de la intersubjetividad del (de los) tú(s) contingente(s) a una relación entre ese (esos) tú(s) y el tú absoluto que legitima la esperanza de la inmortalidad[42].

[35] Schulz 1975, 324 und 1992, 125 f.
[36] Donnelly 1994, Feldman 1992, Fischer 1993, Flew 1987, Geach 2001, Lewis 1985, Paterson 1995, Phillips 1970, Penelhum 1974, Perrett 1987, Williams 1978, Peters 2002.
[37] Vgl. Marcel 1949, 205.
[38] Vgl. Godfrey 1987, Landsberg 1973, Marcel 1949, Pieper 1999, Scherer 1985.
[39] Schulz 1975, 324 und 1992, 125 f.
[40] Donnelly 1994, Feldman 1992, Fischer 1993, Flew 1987, Geach 2001, Lewis 1985, Paterson 1995, Phillips 1970, Penelhum 1974, Perrett 1987, Williams 1978, Peters 2002.
[41] Vgl. Marcel 1949, 205.
[42] Vgl. Godfrey 1987, Landsberg 1973, Marcel 1949, Pieper 1999, Scherer 1985.

2.2 GEWISSHEIT MEINER STERBLICHKEIT	2.2 CERTEZA DE MI MORTALIDAD
Die philosophische Thanatologie hat sich auch die Behauptung von Blaise Pascal zu eigen gemacht: »*Alles, was ich weiß, ist, dass ich bald sterben werde, aber was der Tod selbst ist, den zu vermeiden ich nicht wissen werde, das weiß ich am wenigsten*«.[43] Während die zweite Behauptung das enigmatische Merkmal des Todes unterstreicht, stellt die erste Behauptung die Frage sowohl nach dem Ursprung des Wissens (oder des Bewusstseins meiner Sterblichkeit), als auch nach dem Grad der Gewissheit. Die menschliche Spezies scheint die einzige zu sein, die das Bewusstsein hat, dass sie sterben muss. In der Tat hat nur der Mensch ein reflexives Wissen seiner Sterblichkeit und dies nur ab einem bestimmten Stadium seiner geistigen Entwicklung. Eine solche Fähigkeit gibt es nicht beim Kind; sie ist erst ab einem bestimmten Stadium des Wachstums möglich.[44]	La tanatología filosófica también ha adoptado la afirmación de Blaise Pascal: "*Todo lo que sé es que pronto moriré, pero lo que es la muerte misma, que no sabré evitar, eso es lo que menos sé*"[46]. Mientras que la segunda afirmación subraya el rasgo enigmático de la muerte, la primera plantea la cuestión tanto del origen del conocimiento (o conciencia de mi mortalidad) como del grado de certeza. La especie humana parece ser la única que tiene conciencia de que debe morir. De hecho, sólo los humanos tienen un conocimiento reflexivo de su mortalidad y ello únicamente a partir de una determinada etapa de su desarrollo mental. Tal capacidad no existe en el niño; sólo es posible a partir de cierta etapa de crecimiento[47].

[43] Pascal 1963, Fr. 194, 102 f.
[44] Bluebond-Langner 1978, Carey 1985, Corr/Wass 1984.
[46] Pascal 1963, Fr. 194, 102 f.
[47] Bluebond-Langner 1978, Carey 1985, Corr/Wass 1984.

Sie findet sich auch nicht beim Tier[45], das automatisch auf Reize (Stimuli) reagiert.	Tampoco la tienen los animales[48], que reaccionan automáticamente a los estímulos.
Das Bewusstsein seiner Sterblichkeit äußert sich beim Menschen durch seine Fähigkeit, den Tod von einem rationalen, reflexiven und symbolischen Standpunkt aus zu betrachten. Dieses Bewusstsein offenbart sich u. a. durch die Beziehung zu den Toten, durch den Glauben an eine Unsterblichkeit, durch die Beerdigungsfeiern und die Auflehnung gegenüber dem Tod, der als Übel betrachtet wird. Der Mensch begnügt sich nicht nur, den schöpferischen Sprung des Lebens zu übernehmen (H. Bergson)[49], sondern er ist auch bewusst, dass er sterben muss (denn es ist eine Notwendigkeit) und dass er sterben kann (denn der Tod kann jederzeit kommen): *mors certa, hora incerta* (der Tod ist gewiss, die Stunde ungewiss).	La conciencia que tiene el ser humano de su mortalidad se expresa a través de su capacidad para ver la muerte desde un punto de vista racional, reflexivo y simbólico. Esta conciencia se manifiesta, entre otras cosas, a través de la relación con los muertos, de la creencia en una inmortalidad, de las celebraciones funerarias y de la rebelión contra la muerte, considerada un mal. El ser humano no sólo se contenta con dar el salto creativo de la vida (H. Bergson)[50], sino que también es consciente de que debe morir (porque es una necesidad) y de que puede morir (porque la muerte puede llegar en cualquier momento): *mors certa, hora incerta* (la muerte es cierta, la hora incierta).
Einige zeitgenössische Philosophen behaupten, dass die Gewissheit ›meines‹ Todes ein »konstitutives Wissen« (Conche)[51], ein »Vor-Wissen« oder eine »intuitive Gegebenheit«	Algunos filósofos contemporáneos afirman que la certeza de "mi" muerte es un "conocimiento constitutivo" (Conche)[56], un "pre-conocimiento"

[45] Cheney 1990, Deputte 1988.
[48] Cheney 1990, Deputte 1988.
[49] Bergson 1962.
[50] Bergson 1962.
[51] Conche 1973.
[56] Conche 1973.

(Gadamer)[52] ist, oder ein persönliches intuitives Wissen (Scheler)[53], das keine äußerliche Erfahrung und keine Induktion voraussetzt, die sich auf die Beobachtung des Todes des anderen stützt.	o un "dato intuitivo" (Gadamer)[57], o un conocimiento intuitivo personal (Scheler)[58] que no presupone ninguna experiencia externa ni ninguna inducción basada en la observación de la muerte del otro.
Andere Philosophen behaupten, dass mein instinktives Wissen des Todes seinen Ursprung im Wissen der Drohung hat, anders gesagt, in der Angst, die ich um meine Existenz haben kann.	Otros filósofos afirman que mi conocimiento instintivo de la muerte tiene su origen en el conocimiento de la amenaza, es decir, en el miedo que puedo sentir por mi existencia.
Andere (so z. B. Heidegger) gelangen zur Sicherheit ›meines‹ Todes dank einer Analyse der zeitlichen Struktur des Menschen, die im Tiefsten seines Wesens schon auf gewisse Weise sein Ende ist.	Otros (como Heidegger) llegan a la certeza de "mi" muerte gracias a un análisis de la estructura temporal del ser humano, que en lo más profundo de su ser es ya de algún modo su fin.
Dies bedeutet, dass das Ende, auf das der Mensch zielt, ihm nicht äußerlich ist, wie dies Sartre[54] behauptet, sondern es gehört zur Gegenwart des Menschen, während die ganze Dauer seiner Existenz schon ›sein Tod‹ ist.	Esto significa que el fin al que apunta el ser humano no le es exterior, como pretende Sartre[59], sino que pertenece a la presencia del ser humano, mientras que toda la duración de su existencia es ya "su muerte".
Es kann nicht anders sein als ein »Sein-zum-Tod« (Heidegger).[55]	No puede ser otra cosa que un "ser-para-la-muerte" (Heidegger)[60].

52 Gadamer 1975.
53 Scheler 1957.
54 Sartre 1994.
55 Heidegger 1986.
57 Gadamer 1975.
58 Scheler 1957.
59 Sartre 1994.
60 Heidegger 1986.

Die Kritik an Heideggers und Schelers These stützt sich auf ein Menschenbild von einem als wesenhaft auf die Zukunft hin offenen Menschen, als einem freien Entwurf auf die Zu-Kunft.	La crítica de las tesis de Heidegger y Scheler se basa en una concepción del ser humano como esencialmente abierto al futuro, como libre diseño de futuro.
Dieser Entwurf ist – wie auch Nagel und Sartre[61] betonen – ontologisch weder durch ein Apriori noch subjektiv durch ein Ende begrenzt, d. h., das Subjekt ist sich apriorisch nicht bewusst, dass das Spielfeld seiner Möglichkeiten immer kleiner wird.	Este diseño no está -como también subrayan Nagel y Sartre[62]- ontológicamente limitado ni por un a priori ni subjetivamente por un fin, es decir, el sujeto no es consciente a priori de que el campo de juego de sus posibilidades se hace cada vez más pequeño.
Das menschliche Leben ist kein geschlossenes Ganzes, als das Scheler und Heidegger es begreifen, die den Tod im Zusammenhang mit der endlichen Zeitlichkeit sehen und die Zeit ausgehend vom Tod denken.	La vida humana no es un todo cerrado, como la entienden Scheler y Heidegger, que ven la muerte en conexión con la temporalidad finita y piensan el tiempo a partir de la muerte.
Es ist nicht möglich, von einer ontologischen Analyse des ›Sich-vorweg-seins‹ auf ein ›Sein-zum-Tod‹ zu schließen.	No es posible concluir de un análisis ontológico del "ser-ante-sí mismo" a un " ser-para-la-muerte".
Letzteres ist nicht denkbar ohne die Erfahrung der Endlichkeit des menschlichen Seins, d. h. ohne die Erfahrung des Ablebens und des Leichnams des Anderen.	Este último no es concebible sin la experiencia de la finitud del ser humano, es decir, sin la experiencia del fallecimiento y del cadáver del otro.
Die wesenhafte Offenheit des ›Sich-vorweg-seins‹ impliziert ontologisch gesehen kein Ende.	La apertura esencial del "ser-ante-sí mismo" no implica ningún fin, ontológicamente hablando.
Der Tod ist die Unmöglichkeit der Möglichkeiten, d. h. er	La muerte es la imposibilidad de las posibilidades, es decir,

[61] Nagel 1984 und 1992, Sartre 1994.
[62] Nagel 1984 und 1992, Sartre 1994.

unterbricht den Entwurf des Subjekts auf seine Möglichkeiten.	interrumpe el diseño de las posibilidades del sujeto.
2.3 WISSEN DES TODES	***2.3 EL CONOCIMIENTO DE LA MUERTE***
Pascal[63] macht uns nicht nur aufmerksam auf die Frage nach der Gewissheit ›meiner Sterblichkeit‹, sondern auch auf die Unwissenheit des Todes. Tatsächlich ist der Tod, verstanden als Zustand des Todes, der direkten Erfahrung des lebendigen Subjekts entzogen und erweist sich als ein Grenzpunkt im philosophischen Denken, als eine äußerste Grenze, eine Exteriorität im Verhältnis zur Existenz des Subjekts. Sinnlich wahrnehmbar ist das, was der Art nach eine Konsequenz des Todes ist – Trauer, Abschied, Leichnam, emotionale und/oder geistige Erschütterung – oder was dem Tod vorausgeht – der Prozess des Sterbens –, nicht aber die Natur des Todes.	Pascal[64] llama nuestra atención no sólo sobre la cuestión de la certeza de "mi mortalidad", sino también sobre la ignorancia de la muerte. En efecto, la muerte, entendida como estado de muerte, se sustrae a la experiencia directa del sujeto vivo y resulta ser un punto límite en el pensamiento filosófico, un límite exterior, una exterioridad en relación con la existencia del sujeto. Lo perceptible sensorialmente es lo que tiene carácter de consecuencia de la muerte -el duelo, la despedida, el cadáver, la conmoción emocional y/o espiritual- o lo que precede a la muerte -el proceso de morir-, pero no la naturaleza de la muerte.
Der Tod besteht in der radikalen Andersheit, der der Lebende und der Sterbende niemals als Person begegnen. Angesichts dessen, dass der Lebende den Tod nie als Zustand erfährt, dass es den Theorien vom ›Tod *im* Leben‹[65] und von der Intersubjektivität zufolge nicht	La muerte consiste en la alteridad radical que el vivo y el moribundo nunca experimentan como personas. En vista de que la persona viva nunca experimenta la muerte como situación, que según las teorías de la "muerte en vida"[72] y de la intersubjetividad no es posible tener

[63] Pascal 1963, Fr. 194, 102 f.
[64] Pascal 1963, Fr. 194, 102 f.
[65] Scheler 1957, Simmel 1984, Theunissen 1992.
[72] Scheler 1957, Simmel 1984, Theunissen 1992.

möglich ist, eine Erfahrung des Todes (sondern einzig der Sterblichkeit)[66] zu machen, und dass der Tod als solcher sich einer intentionalen Reduktion entzieht, ist die Frage zulässig, ob eine Phänomenologie des Todes überhaupt möglich ist. Obwohl der Tod – wie von so unterschiedlichen Autoren wie Feldman und Levinas[67] immer wieder hervorgehoben wird – von einem Geheimnis umgeben ist, haben einige Philosophen geglaubt, man könne sich ihm (mit der Bezugnahme auf die Theorie der Affektivität ohne Intentionalität[68]) mittels der Kategorien der Passivität und der Nicht- Eingebung oder auch über die Kategorien der Schwelle oder der Grenze[69] nähern. Bei anderen Philosophen findet sich der Vorschlag, sich dem Tod mit Hilfe der Extrapolation einer Phänomenologie des Schlafes[70] und der Empfängnis[71] anzunähern.	una experiencia de la muerte (sino sólo de la mortalidad)[73], y que la muerte como tal elude una reducción intencional, cabe preguntarse si es posible una fenomenología de la muerte. Aunque la muerte -como han señalado repetidamente autores tan diversos como Feldman y Levinas[74]- está rodeada de misterio, algunos filósofos han creído que puede abordarse (en referencia a la teoría de la afectividad sin intencionalidad[75]) mediante las categorías de pasividad y no intuición, o incluso a través de las categorías de umbral o límite[76]. Otros filósofos proponen acercarse a la muerte mediante la extrapolación de una fenomenología del sueño[77] y de la concepción[78].
2.4 DIE RATIONALITÄT DER TODESFURCHT	**2.4 LA RACIONALIDAD DEL MIEDO A LA MUERTE**

66 Landsberg 1973.
67 Feldman 1992, 55 ff., Levinas 1996.
68 Levinas 1996, 29, Henry 1963.
69 Derrida 1998.
70 Husserl 1993, Johnstone 1976.
71 Henry 1994, Dauenhauer 1976.
73 Landsberg 1973.
74 Feldman 1992, 55 ff., Levinas 1996.
75 Levinas 1996, 29, Henry 1963.
76 Derrida 1998.
77 Husserl 1993, Johnstone 1976.
78 Henry 1994, Dauenhauer 1976.

Wenn der Tod als solcher jeder sinnlichen Erfahrung verhüllt und hermetisch bleibt, wie Epikur anmerkt, kann man dann noch vom Tod als einem Übel sprechen und ihn fürchten? Hat diese Aussage im Rahmen einer Philosophie, die das Nichtsein des Subjekts nach dessen Ableben unterstellt, einen Sinn? Wie lässt sich tatsächlich behaupten, dass der Tod ein Übel für den sei, der nicht mehr existiert und nicht in der Lage ist, diesen zu erfahren?	Si la muerte como tal permanece velada y hermética a toda experiencia de los sentidos, como señala Epicuro, ¿se puede seguir hablando de la muerte como de un mal y temerla? ¿Tiene sentido esta afirmación en el marco de una filosofía que supone el no-ser del sujeto tras su desaparición? ¿Cómo puede afirmarse realmente que la muerte es un mal para quien ya no existe y no puede experimentarla?
Epikur, dessen Bestreben es ist, uns von der Furcht vor dem Tod zu befreien, lehrt, dass der Tod für das Individuum ohne Bedeutung sei: »*Der Tod geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr*.«[79] Lukrez schließt sich ihm an[80], wie auch Seneca, der rät, fortwährend des Todes eingedenk zu sein, um »ihn nie zu fürchten«.[81] »*Der Tod birgt kein Ungemach in sich, denn es müsste dann etwas geben, an das sich dies Ungemach anheftete*.«[82]	Epicuro, cuya pretensión es liberarnos del miedo a la muerte, enseña que ésta carece de importancia para el individuo: "*La muerte no nos concierne; pues mientras existimos, la muerte no está ahí, y cuando la muerte está ahí, ya no existimos*"[83]. Lucrecio se hace eco de él,[84] al igual que Séneca, que aconseja tener siempre presente la muerte para "no temerla nunca"[85]. "*La muerte no alberga ninguna adversidad en sí misma, pues entonces tendría que haber algo*

[79] Epikur 1983, 125.
[80] Lukrez 1993, III, 830.
[81] Seneca 1993, Brief 30, § 18.
[82] Ebd., Brief 36, § 9.
[83] Epikur 1983, 125.
[84] Lukrez 1993, III, 830.
[85] Seneca 1993, Brief 30, § 18.

Von daher geht der Tod den Toten nichts an; er ist für ihn gleichgültig, neutral.	*a lo que esta adversidad se adhiriera*"[86]. Desde este punto de vista, la muerte no preocupa al muerto; es indiferente, neutra para él.
Auch in den Schriften Montaignes finden wir die These des Garten-Philosophen wieder. So lesen wir in den *Essais*: der Tod »*geht euch, ihr möget leben oder tot sein, nichts an: wenn ihr lebt, weil ihr seid; wenn ihr tot seid, weil ihr nicht mehr seid*«.[87] Dem französischen Denker schließt sich L. Feuerbach an, der behauptet, dass der Tod ein bloßen Schein ist, d. h. nur in dem Maße Wirklichkeit, wie er Vergleich und Relation ist. Das tatsächliche Ende eines Subjekts, also sein Tod, existiert für dieses im eigentlichen Sinne nicht, er ist real nur für den, der fortlebt.[88] Schopenhauer übernimmt Lukrez' Bild des Spiegels fast wörtlich. Wer behauptet, der Tod sei ein Übel, da das Subjekt durch ihn der Güter des Lebens und seines Seins beraubt werde, muss den Zustand vor der Empfängnis für ein Übel und ein Subjekt für eines, das	También encontramos la tesis del filósofo del jardín en los escritos de Montaigne. Así leemos en los *Ensayos*: la muerte "*no te afecta, estés vivo o muerto: si estás vivo, porque lo estás; si estás muerto, porque ya no lo estás*"[90]. Al pensador francés se une L. Feuerbach, quien sostiene que la muerte es mera apariencia, es decir, realidad sólo en la medida en que es comparación y relación. El fin real de un sujeto, es decir, su muerte, no existe para él en sentido propio; sólo es real para el que sobrevive[91]. Schopenhauer adopta casi textualmente la imagen del espejo de Lucrecio. Quien sostiene que la muerte es un mal, puesto que el sujeto es privado por ella de los bienes de la vida y de su ser, debe considerar que el estado anterior a la concepción es un mal y que el sujeto puede ser

[86] Ebd., Brief 36, § 9.
[87] Montaigne 1992, I, IX, 131.
[88] Feuerbach 1903, 84.
[90] Montaigne 1992, I, IX, 131.
[91] Feuerbach 1903, 84.

von Furcht betroffen sein kann, halten; dies ist aber nicht der Fall.[89]	afectado por el miedo; pero no es así[92].
Die zeitgenössischen Philosophen, die sich dem Thema ›Tod‹ widmen, sind sich mehr oder weniger alle bewusst geworden, welche Bedeutung Epikurs Satz vom ›Nichts des Todes‹ für eine Reflexion über den Tod hat, und die These vom ›Nichts des Todes‹ wird in jüngerer Zeit von mehreren Philosophen verteidigt.[93] Die epikureische Herausforderung taucht auf in der Kontroverse über die These vom gegenseitigen Ausschluss der Zustände des Lebens und des Todes[94] einerseits und über die These vom Tod *im* Leben andererseits. Mit dem Hinweis darauf, dass der Tod in gewisser Weise dem Programm des Lebewesens schon eingezeichnet ist, führen die Anhänger der These vom Tod *im* Leben ihren Diskurs – ohne dies ausdrücklich zu sagen – auf dem Hintergrund eines bestimmten Todbegriffs, dem der Sterblichkeit, will sagen: das Lebewesen ist von seiner Empfängnis an zum Sterben bestimmt.	Los filósofos contemporáneos dedicados al tema de la "muerte" han tomado conciencia más o menos todos de la importancia de la proposición de Epicuro de la "nada de la muerte" para una reflexión sobre la muerte, y la tesis de la "nada de la muerte" ha sido defendida más recientemente por varios filósofos[95] El desafío epicúreo surge en la controversia sobre la tesis de la exclusión mutua de los estados de la vida y la muerte[96] por una parte, y sobre la tesis de la muerte *en* vida por otra. Al señalar que la muerte está en cierto sentido ya inscrita en el programa del ser vivo, los partidarios de la tesis de la muerte *en* vida conducen su discurso -sin decirlo explícitamente- sobre el trasfondo de un determinado concepto de muerte, el de mortalidad, que significa: el ser vivo está destinado a morir desde su concepción.

[89] Schopenhauer 1986, II, 41, 569.
[92] Schopenhauer 1986, II, 41, 569.
[93] Rosenberg 1983, 189 f., Rosenbaum 1993, Soll 1998, Suits 2001.
[94] Sartre 1994.
[95] Rosenberg 1983, 189 f., Rosenbaum 1993, Soll 1998, Suits 2001.
[96] Sartre 1994.

Aus der Sicht dieser These ist der Tod erforderlich, damit sich das Leben entfalten kann.	Desde la perspectiva de esta tesis, la muerte es necesaria para que se desarrolle la vida.
Die epikureische Herausforderung wird, anders als dies zuweilen behauptet wurde, durch diese These jedoch nicht aufgehoben. Dem Eingeschriebensein des Todes *im* Leben stellen andere Philosophen im allgemeinen die Exterritorialität des Todes, seine Ansiedelung im Außen des Lebens gegenüber. Es gibt keine wirkliche Opposition zwischen beiden Diskursen, denn sie werden auf zwei verschiedenen, aber nicht entgegengesetzten Verständnisebenen geführt: Da ist zum einen der Zustand des Totseins (die These Epikurs) und zum anderen der Zustand des Sterblichseins (die These vom Tod, der dem Leben innewohnt).	El desafío epicúreo, sin embargo, contrariamente a lo que a veces se ha pretendido, no queda anulado por esta tesis. La inscripción de la muerte *en* la vida está generalmente contrastada por otros filósofos con la extraterritorialidad de la muerte, su ubicación en el exterior de la vida. No existe una oposición real entre ambos discursos, ya que se desarrollan en dos niveles de comprensión diferentes pero no opuestos: Existe, por una parte, el estado de estar muerto (tesis de Epicuro) y, por otra, el estado de ser mortal (tesis de la muerte inherente a la vida).
Wir begegnen einer anderen epikureischen Herausforderung in der Frage, inwiefern man – wenn der Tod als solcher einer sinnlichen Erfahrung gegenüber hermetisch bleibt – in Anknüpfung an Sartre und Nagel[97] von dem Tod als Übel sprechen kann. Woher nimmt man das Recht zu behaupten, der Tod sei ein Übel	Encontramos otro desafío epicúreo en la cuestión de hasta qué punto -si la muerte como tal permanece hermética a la experiencia sensitiva- se puede hablar de la muerte como de un mal, siguiendo a Sartre y Nagel[99]. ¿De dónde se saca el derecho a afirmar que la muerte es un mal

[97] Sartre 1994, Nagel 1984 und 1992.
[99] Sartre 1994, Nagel 1984 und 1992.

für den, der nicht mehr ist und der ihn nicht mehr erfahren kann? Man kann die beiden Hauptvoraussetzungen widerlegen, die der epikureischen These zugrunde liegen, die der Notwendigkeit der Erfahrung und die der Notwendigkeit des Subjekts. Um ein bestimmtes Ereignis – den Tod – als ein Übel charakterisieren zu können, ist es nach Epikur erforderlich, dass das menschliche Individuum dessen Erfahrung macht und in dem Moment, in dem das Ereignis stattfindet, selbst anwesend ist. Da der Tod diese beiden Forderungen nicht erfüllt, kann man den menschlichen Tod nach Auffassung des griech. Philosophen vernunftgemäß nicht als ein Übel ansehen, und es ist somit unvernünftig, ihn zu fürchten. Es ist allerdings möglich, ein bestimmtes Ereignis als ein Übel zu betrachten, unabhängig davon, ob ein menschliches Individuum die Erfahrung dieses Übels macht und ob es in dem Moment des Geschehens existiert.[98]	para aquel que ya no es y que ya no puede experimentarla? Se pueden refutar los dos principales presupuestos de la tesis epicúrea, el de la necesidad de la experiencia y el de la necesidad del sujeto. Según Epicuro, para caracterizar un determinado acontecimiento -la muerte- como un mal, es necesario que el individuo humano lo experimente y esté presente en el momento en que el acontecimiento tiene lugar. Dado que la muerte no cumple estos dos requisitos, según el filósofo griego, la muerte humana no puede considerarse razonablemente como un mal y, por tanto, no es razonable temerla. Sin embargo, es posible considerar un determinado acontecimiento como un mal con independencia de que un individuo humano tenga la experiencia de ese mal y de que exista en el momento del acontecimiento[100].
Man kann das Übel des Todes aus dem Blickwinkel der *Privation* betrachten.	Se puede contemplar el mal de la muerte desde la perspectiva de la *privación*.

[98] Schumacher 2004, 177 ff., 193 ff.
[100] Schumacher 2004, 177 ff., 193 ff.

Diese These wirft jedoch mehrere Fragen hinsichtlich der Art der Privation auf. Handelt es sich hierbei um Freuden, Wünsche, Interessen, Projekte, um die Fähigkeiten, Pläne zu machen und sich in die Zukunft zu entwerfen, oder schließlich um die Existenz des Subjekts selbst? Eine Diskussion der Inhalte der Privation des Todes führt notwendig zu der Frage, die jeder ethischen Debatte unterliegt: ob der Tod immer ein Übel ist oder ob es prinzipiell die Umstände sind, die ihn von Fall zu Fall dazu machen (was bedeuten würde, dass das Übel durch die Berechnung des subjektiven Lebenswertes des Subjekts bestimmt wird); eine weitere Frage ist, ob der akzidentelle Tod als ein Übel im Gegensatz zum natürlichen Tod betrachtet werden kann. Vor dem Hintergrund einer Ontologie, bei der das Individuum grundlegend fähig ist, sich ›unbegrenzt‹ in die Zukunft und in immer neue Möglichkeiten zu entwerfen, kann man festhalten, dass der Mensch gewissermaßen immer zu früh stirbt, d.h. bevor er alle Möglichkeiten seines Seins ausgeschöpft hat.	Sin embargo, esta tesis plantea varios interrogantes sobre la naturaleza de la privación. ¿Se trata de los placeres, los deseos, los intereses, los proyectos, las capacidades de hacer planes y proyectarse en el futuro o, en última instancia, de la existencia del propio sujeto? La discusión sobre el contenido de la privación de la muerte conduce necesariamente a la cuestión que subyace a todo debate ético: si la muerte es siempre un mal o si son en principio las circunstancias las que la convierten en tal según los casos (lo que significaría que el mal se determina calculando el valor subjetivo de la vida del sujeto); otra cuestión es si la muerte accidental puede considerarse un mal en contraste con la muerte natural. Con el telón de fondo de una ontología en la que el individuo es fundamentalmente capaz de diseñarse a sí mismo "indefinidamente" hacia el futuro y hacia posibilidades siempre nuevas, puede afirmarse que, en cierto sentido, el ser humano siempre muere demasiado pronto, es decir, antes de haber agotado todas las posibilidades de su ser.
Die Frage nach dem Übel des Todes (für den Toten selbst) ist von	La cuestión de la maldad de la muerte (para el propio muerto) es

entscheidender Bedeutung in der aktuellen ethischen Todesdebatte, die sich dessen aber nicht hinreichend bewusst ist. Die meisten zeitgenössischen Moralphilosophen akzeptieren im allgemeinen, dass es ein großes Unglück ist, getötet zu werden. Wenn Epikur Recht haben sollte – also wenn der Tod eines anderen sich nicht als ein Übel für diesen betrachtet lässt –, wie kann man dann behaupten, dass dem, der getötet wird, ein Übel widerfährt? Will man auf einleuchtende Weise aufzeigen, dass jemanden zu töten bedeutet, dass man ihm ein Unrecht antut, dann muss man erklären, warum der Tod ein Übel für jemanden sein soll, der tot ist.	de crucial importancia en el actual debate ético sobre la muerte, que, sin embargo, no es suficientemente consciente de ello. La mayoría de los filósofos morales contemporáneos aceptan en general que es una gran desgracia morir. Si Epicuro tiene razón -es decir, si la muerte de otro no puede considerarse un mal para él-, ¿cómo se puede afirmar que un mal acontece al que es asesinado? Si se quiere demostrar de manera plausible que matar a alguien significa hacerle una injusticia, entonces hay que explicar por qué la muerte debe ser un mal para alguien que está muerto.
3 DER TOD IN DER BIOETHISCHE DISKUSSION	***3 LA MUERTE EN LA DISCUSIÓN BIOÉTICA***
Die zeitgenössische Thanatologie versucht letztlich den persönlichen menschlichen Tod im Rahmen der biotechnologischen Fortschritte zu definieren. In den letzten Jahren vertritt eine wachsende Zahl von Philosophen die Ansicht, dass es »*für diese Auseinandersetzungen entscheidend ist, ob der zu definierende Tod der Tod einer Person oder der Tod eines Organismus ist*«.[101]	En última instancia, la tanatología contemporánea trata de definir la muerte humana personal en el contexto de los avances biotecnológicos. En los últimos años, un número creciente de filósofos ha sostenido que "*es crucial para estos argumentos si la muerte que hay que definir es la muerte de una persona o la muerte de un organismo*"[105].

[101] Engelhardt 1999, 320.
[105] Engelhardt 1999, 320.

Diese Forderung geht davon aus, dass die anthropologische These – die zahlreiche Schwierigkeiten beinhaltet –, nicht jeder Mensch sei notwendigerweise schon eine Person[102], wahr ist.	Esta afirmación parte de la tesis antropológica -que entraña numerosas dificultades- de que no todo ser humano es ya necesariamente una persona[106].
Der Tod wird auf diese Weise entweder auf seine rein biologische Dimension reduziert, ohne dass dem Verschwinden der Person Rechnung getragen wird, oder er wird allein in der sogenannten personalen Dimension gesehen; in diesem Fall bleibt der menschliche Körper unberücksichtigt.	De este modo, la muerte o bien se reduce a su dimensión puramente biológica, sin tener en cuenta la desaparición de la persona, o bien se contempla únicamente en la llamada dimensión personal; en este caso, no se tiene en cuenta el cuerpo humano.
Philosophen, die sich dem anthropologischen Dualismus anschließen, definieren den personalen Tod als die Zerstörung des Neokortex (Teilhirnkriterium), die mit dem unwiederbringlichen Verlust der Ausübung des Selbstbewusstseins sowie des moralischen Bewusstseins einhergeht.	Los filósofos que suscriben el dualismo antropológico definen la muerte personal como la destrucción del neocórtex (parte del cerebro), que va acompañada de la pérdida irremediable del ejercicio de la autoconciencia, así como de la conciencia moral.
»*Wenn eine Person dauerhaft in den vegetativen Zustand versinkt*«, erläutert McMahan, »*hört sie auf zu existieren. Was übrigbleibt, ist ein lebendiger, aber unbesetzter menschlicher Organismus.*«[103]	"*Cuando una persona se hunde definitivamente en el estado vegetativo*", explica McMahan, "*deja de existir. Lo que queda es un organismo humano vivo pero desocupado*"[107].
Einen solchen entpersonalisierten menschlichen	

[102] Singer 1984, Engelhardt 1996.
[103] McMahan 2002, 446.
[106] Singer 1984, Engelhardt 1996.
[107] McMahan 2002, 446.

Organismus zu töten, wäre von daher kein moralisches Übel.[104]	Matar a ese organismo humano despersonalizado no sería, por tanto, un mal moral[108].
Der Dualismus der beiden Existenzmodi – des biologischen bzw. des personalen – liegt in der Reduktion der Person auf den aktiven, d. h. den ausgeübten Vollzug sogenannter personaler Zustände begründet, durch den die Präsenz der Person Ausdruck findet und der im empirischen Verhalten analytisch nachweisbar ist. Dieses Verständnis der menschlichen Person auf der Ebene der empirisch belegbaren Handlungsfähigkeit ist das Ergebnis eines Reduktionismus, der die ontologischen Beschaffenheit der Person auf der Grundlage der empirischen Funktionsfähigkeit ihrer sogenannten personalen Eigenschaften definieren will. In Wirklichkeit ist diese Funktionsfähigkeit nur der nachweisbare Ausdruck der ontischen Beschaffenheit, die eine solche Demonstration der Leistungsfähigkeit überhaupt erst ermöglicht. Man verwechselt die sog. personalen Eigenschaften, durch die die Person konstituiert ist, mit dem empirischen nachweisbaren Vollzug dieser Eigenschaften als	El dualismo de los dos modos de existencia -biológico y personal- hunde sus raíces en la reducción de la persona a lo activo, es decir, a la ejecución ejercitada de los llamados estados personales, a través de los cuales la presencia de la persona encuentra expresión y que es analíticamente verificable en el comportamiento empírico. Esta comprensión de la persona humana en el nivel de la acción empíricamente verificable es el resultado de un reduccionismo que pretende definir la naturaleza ontológica de la persona sobre la base del funcionamiento empírico de sus denominadas propiedades personales. En realidad, esta capacidad funcional es sólo la expresión demostrable de la constitución óntica que hace posible tal demostración de capacidad en primer lugar. Se confunden las llamadas propiedades personales por las que se constituye la persona con la realización empírica demostrable de estas propiedades como requisito

[104] Tooley 1983, 64.
[108] Tooley 1983, 64.

Voraussetzung für das Vorhandensein der Person. Der irreversible Verlust der Ausübung der personalen Fähigkeiten drückt einen Mangel aus, ist aber kein Beweis für das Verschwinden des Seins.	previo para la existencia de la persona. La pérdida irreversible del ejercicio de las capacidades personales expresa una deficiencia, pero no es prueba de la desaparición del ser.
Einige Autoren, die sich einem solchen Dualismus widersetzen, behaupten, dass es Fälle gibt, bei denen bei einem Menschen, der hinsichtlich seiner Hirntätigkeit als tot gilt, einige den Gesamtorganismus betreffende integrative Funktionen weiterhin aktiv sind.[109] Diese Autoren definieren den Menschen als eine holistische, in ständiger Integration sich formierende Einheit, die sich im Nerven-, Hormon- und Immunsystem ausdrückt, deren Zentrum nicht das Gehirn ist. Die Organe sind somit hinsichtlich ihrer Funktionsfähigkeit nicht abhängig vom Gehirn, wenngleich ein funktionsfähiges Gehirn sich sicherlich förderlich auf die Funktionsfähigkeit der Organe auswirkt. Die zentrale Frage, die zurzeit diskutiert wird, ist die, ob empirisch nachweisbare Gegebenheiten wie Atmung, Nahrungsaufnahme und körperliches Wachstum allein schon	Algunos autores que se oponen a ese dualismo sostienen que hay casos en los que, en un ser humano que se considera muerto en términos de actividad cerebral, siguen activas algunas funciones integradoras que atañen a todo el organismo[110]. Estos autores definen al ser humano como una entidad holística que se forma en constante integración, expresada en los sistemas nervioso, hormonal e inmunitario, cuyo centro no es el cerebro. Así pues, los órganos no dependen del cerebro para su funcionamiento, aunque un cerebro que funcione tiene ciertamente un efecto beneficioso sobre el funcionamiento de los órganos. La cuestión central que se debate en la actualidad es si las condiciones verificables empíricamente, como la respiración, la ingesta de alimentos y el

[109] Shewmon, 2001, 464 ff.
[110] Shewmon, 2001, 464 ff.

auf das Vorhandensein eines Organismus als ganzen hindeuten oder nur auf die Existenz einzelner Teile dieses Organismus.	crecimiento físico, indican por sí solas la existencia de un organismo como un todo o sólo la existencia de partes individuales de este organismo.
In jedem Fall und unabhängig davon, wie die Antwort auf diese Frage ausfällt, kann das akephale Neugeborene, das ohne Neokortex auf die Welt kommt, oder jeder Mensch, der sich in einem dauerhaften sog. vegetativen Zustand befindet, als lebendig betrachtet werden, denn er ist in der Lage, die verschiedenen Aspekte seiner biologischen Existenz selbst zu organisieren. Andere Philosophen schlagen vor, die Diskussion um die Toddefinition nicht auf der anthropologischen, sondern auf der ethischen Ebene zu führen: Entscheidend sei es zu wissen, ob das Leben eines Menschen, der sich in einem dauerhaften sog. vegetativen Zustand befindet, lebenswert ist.[111] Im Allgemeinen wird darauf geantwortet, das menschliche Leben, das dauerhaft ohne Selbstbewusstsein ist, sei sinnlos, denn es habe kein rationales Interesse, auch wenn es gewiss das Interesse hat, nicht körperlich zu leiden. Der Wert dieses Lebens hängt in diesem Fall von den	En cualquier caso, e independientemente de la respuesta que se dé a esta pregunta, el recién nacido acéfalo que viene al mundo sin neocórtex, o cualquier ser humano que se encuentre en el llamado estado vegetativo permanente, pueden considerarse vivos, porque son capaces de organizar por sí mismos los diversos aspectos de su existencia biológica. Otros filósofos sugieren que el debate sobre la definición de la muerte no se lleve a cabo en el plano antropológico, sino en el ético: Lo decisivo, sostienen, es saber si merece la pena vivir la vida de un ser humano que se encuentra en el llamado estado vegetativo permanente[113]. En general, la respuesta a esto es que la vida humana que está permanentemente sin autoconciencia carece de sentido, porque no tiene ningún interés racional, aunque ciertamente tenga el interés de no sufrir físicamente.

[111] Glover 1977, 45, Singer 1994, 17, 32, 206 f., Tooley 1979, 65 f.
[113] Glover 1977, 45, Singer 1994, 17, 32, 206 f., Tooley 1979, 65 f.

subjektiven Interessen der moralischen Personen ab. Diese Thesen widersprechen grundlegend jeglicher menschlichen Intuition, denn sie führen im Namen einer Anthropologie der sich verwirklichenden Person zur Instrumentalisierung des Menschen durch seinesgleichen.[[112]]	En este caso, el valor de esta vida depende de los intereses subjetivos de las personas morales. Estas tesis contradicen fundamentalmente toda intuición humana, pues conducen, en nombre de una antropología de la persona actuante, a la instrumentalización del ser humano por sus semejantes[[114]].

Aquin, T., 1988, Summa theologiae, Cinisello Balsamo. Ariès, P., 1978, Geschichte des Todes, München. Aristoteles, 1995, Über die Seele, Hamburg. Augustinus, 2007, Vom Gottesstaat (De civitate Dei), München. Baudrillard, J., 1976, L'échange symbolique et la mort, Paris. Bergson, H., 1962, Schöpferische Entwicklung, Jena. Bloch, E., 1990, Das Prinzip Hoffnung. In: Werkausgabe Bd. V, Fft./M. Bluebond-Langner, M., 1978, The Private Worlds of Dying Children, Princeton (N. J.). Braine, D., 1992, The Human Person: Animal and Spirit, Notre Dame (Ind.).	Aquin, T., 1988, Summa theologiae, Cinisello Balsamo. Ariès, P., 1978, Historia de la muerte, Múnich. Aristóteles, 1995, Sobre el alma, Hamburgo. Augustinus, 2007, La Ciudad de Dios (De civitate Dei), Múnich. Baudrillard, J., 1976, El intercambio simbólico y la muerte, París. Bergson, H., 1962, Desarrollo evolutivo, Jena. Bloch, E., 1990, El Principio de la Esperanza. En: Werkausgabe Bd. V, Fft./M. Bluebond-Langner, M., 1978, El mundo privado de los niños moribundos, Princeton (N. J.). Braine, D., 1992, La persona humana: El Animal y el Espíritu, Notre Dame (Ind.).

[112] Schumacher/Putallaz, 2008.
[114] Schumacher/Putallaz, 2008.

Carey, S., 1985, Conceptual Change in Childhood, Cambridge (Mass.). Cheney, D. L./Seyfarth, R. M., 1990, How Monkeys See the World. Inside the Mind of Another Species, Chicago. Conche, M., 1973, La mort et la Pensée, Villers sur Mer. Condrau, G., 2 1991, Der Mensch und sein Tod, Zürich. Corr, C./Wass, H. (eds.), 1984, Childhood and Death, Washington.	Carey, S., 1985, Cambio conceptual en la infancia, Cambridge (Mass.). Cheney, D. L./Seyfarth, R. M., 1990, Cómo ven el mundo los monos. En el interior de la mente de otra especie, Chicago. Conche, M., 1973, La muerte y el pensamiento, Villers sur Mer. Condrau, G., 2 1991, El ser humano y su muerte, Zurich. Corr, C./Wass, H. (eds.), 1984, Infancia y muerte, Washington.
Dastur, F., 2007, La mort. Essai sur la finitude, Paris. Dauenhauer, B., 1976, On Death and Birth, In: The Personnalist, 57. DeGrazia, D., 2005, Human Identity and Bioethics, Cambridge. Deputte, B. L., 1988, Perception de la mort et de la séparation chez les primates, In: Nouvelle Rev. d'Ethnopsychiatrie, 10. Derrida, J., 1998, Aporien. Sterben – Auf die ›Grenzen der Wahrheit‹ gefasst sein, München. Descartes, R., 1972, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Hamburg. Donnelly, J. (ed.), 1994. Language, Metaphysics, and Death, NY. Ebeling, H. (Hg.), ^{3}1992, Der Tod in der Moderne, Fft./M.	Dastur, F., 2007, La Muerte. Ensayo sobre la finitud, París. Dauenhauer, B., 1976, Sobre la muerte y el nacimiento, En: The Personnalist, 57. DeGrazia, D., 2005, Identidad humana y bioética, Cambridge. Deputte, B. L., 1988, Percepción de la muerte y de la separación en los primates, En: Nouvelle Rev. d'Ethnopsychiatrie, 10. Derrida, J., 1998, Aporías. Morir - Estar preparado para los "límites de la verdad", Munich. Descartes, R., 1972, Meditaciones sobre los fundamentos de la filosofía, Hamburgo. Donnelly, J. (ed.), 1994, El lenguaje, la metafísica y la muerte, NY. Ebeling, H. (ed.), ^{3}1992, La muerte en la modernidad, Fft./M.

Eissler, K., 1978, Der sterbende Patient. Zur Psychologie des Todes, Stuttgart. Elias, N., 1982, Über die Einsamkeit der Sterbenden, Fft./M. Engelhardt, T. H., [2]1996, The Foundations of Bioethics, Oxford. Engelhardt, T. H., 1999, Redefining Death. The Mirage of Consensus, In: S. J. Youngner/R. M. Arnold/R. Schapiro (eds.), The Definition of Death. Contemporary Controversies, Baltimore.	Eissler, K., 1978, El paciente moribundo. Sobre la psicología de la muerte, Stuttgart. Elias, N., 1982, Sobre la soledad del moribundo, Fft./M. Engelhardt, T. H., [2]1996, Los fundamentos de la bioética, Oxford. Engelhardt, T. H., 1999, Redefinir la muerte. El espejismo del consenso, En: S. J. Youngner/R. M. Arnold/R. Schapiro (eds.), La definición de la muerte. Controversias contemporáneas, Baltimore.
Epikur, [3]1983, Brief an Menoikeus. In: Von der Überwindung der Furcht, Zürich. Feifel, H. (ed.), 1977, New Meanings of Death, NY. Feinberg, J., 1984, Harm to Others, Oxford. Feldman, F., 1992, Confrontations with the Reaper. A Philosophical Study of the Nature and Value of Death, Oxford. Feuerbach, L., 1903, Todesgedanken. In: Ders., SW, Bd. I, hg. v. W. Bolin/F. Jodl, Stuttgart. Fischer, J. M. (ed.), 1993, The Metaphysics of Death, Stanford. Flew, A., 1987, The Logic of Mortality, Oxford. Fuchs, W., 1969, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Fft./M.	Epicuro, [3]1983, Carta a Meneceo. En: Sobre la superación del miedo, Zurich. Feifel, H. (ed.), 1977, Nuevos significados de la muerte, NY. Feinberg, J., 1984, Daño a los demás, Oxford. Feldman, F., 1992, Confrontaciones con la parca. Un estudio filosófico sobre la naturaleza y el valor de la muerte, Oxford. Feuerbach, L., 1903, Pensamientos sobre la muerte. En: Ders, SW, vol. I, ed. por W. Bolin/F. Jodl, Stuttgart. Fischer, J. M. (ed.), 1993, La Metafísica de la Muerte, Stanford. Flew, A., 1987, La lógica de la mortalidad, Oxford. Fuchs, W., 1969, Imágenes de la muerte en la sociedad moderna, Fft./M.

Gadamer, H.-G., 1975, La mort comme question. In: G. B. Madison (éd.), Sens et existence, Paris. Garfield, C. (ed.), 1978, Psychosocial Care of the Dying Patient, NY. Geach, P., [2]2001, God and the Soul, South Bend (Ind.). Glover, J., 1977, Causing Death and Saving Lives, NY. Godfrey, J., 1987, A Philosophy of Human Hope, Dordrecht. Han, B. C., 1998, Todesarten. Philosophische Unters. z. Tod, München. Heidegger, M., [16]1986 (1927), Sein und Zeit, Tübingen. Henry, M., 1963, L’essence de la manifestation, Paris. Henry, M., 1994, Phénoménologie de la naissance, In: Alter, 2. Hügli, A., 1973, Zur Geschichte der Todesdeutung. Versuch einer Typologie. In: Studia Philosophica, 32. Husserl, E., 1993, Die anthropologische Welt. In: Ders., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Dordrecht.	Gadamer, H.-G., 1975, La muerte como cuestión. En: G. B. Madison (éd.), Sentido y existencia, París. Garfield, C. (ed.), 1978, Atención psicosocial al paciente moribundo, NY. Geach, P., [2]2001, Dios y el alma, South Bend (Ind.). Glover, J., 1977, Causar la muerte y salvar vidas, NY. Godfrey, J., 1987, Una filosofía de la esperanza humana, Dordrecht. Han, B. C., 1998, Tipos de muerte. Investigación filosófica sobre la muerte, Múnich. Heidegger, M., [16]1986 (1927), Ser y tiempo, Tubinga. Henry, M., 1963, La esencia de la manifestación, París. Henry, M., 1994, Fenomenología del nacimiento, En: Age, 2. Hügli, A., 1973, Sobre la historia de la interpretación de la muerte. Un intento de tipología. En: Studia Philosophica, 32. Husserl, E., 1993, El mundo antropológico. En: Ders, La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental, Dordrecht.
Jankélévitch, V., 1977, La mort, Paris.	Jankélévitch, V., 1977, La muerte, París.

Johnstone, H. W., 1976, Sleep and Death, In: The Monist, 59, 2.	Johnstone, H. W., 1976, El sueño y la muerte, En: The Monist, 59, 2.
Jonas, H., 1994, Last und Segen der Sterblichkeit, In: Ders., Philos. Unters. u. metaphys. Vermutungen, Fft./M.	Jonas, H., 1994, Carga y bendición de la mortalidad, En: Ders. Unters. u. metaphys. Conjeturas, Fft./M.
Kamm, F. M., 1993, Morality, Mortality, Oxford.	Kamm, F. M., 1993, Moralidad, mortalidad, Oxford.
Kastenbaum, R., 1992, The Psychology of Death, NY.	Kastenbaum, R., 1992, La psicología de la muerte, NY.
Köbler-Ross, E., 1986, Interviews mit Sterbenden, Gütersloh.	Köbler-Ross, E., 1986, Entrevistas con moribundos, Gütersloh.
Landsberg, P.-L., 1973, Die Erfahrung des Todes, Fft./M.	Landsberg, P.-L., 1973, La experiencia de la muerte, Fft./M.
Leman-Stfanovic, I., 1987, The Event of Death: A Phenomenological Inquiry, Dordrecht.	Leman-Stfanovic, I., 1987, El acontecimiento de la muerte: una investigación fenomenológica, Dordrecht.
Levinas, E., 1996, Gott, der Tod und die Zeit, Wien.	Levinas, E., 1996, Dios, la muerte y el tiempo, Viena.
Lewis, H. D., 1985, The Self and Immortality, London.	Lewis, H. D., 1985, El Yo y la inmortalidad, Londres.
Lingis, A., 1989, Death bound Subjectivity, Bloomington/Ind.	Lingis, A., 1989, El vínculo de la muerte con la subjetividad, Bloomington/Ind.
Lizza, J. P., 2006, Persons, Humanity, and the Definition of Death, Baltimore.	Lizza, J. P., 2006, Personas, humanidad y definición de la muerte, Baltimore.
Lohner, A., 1997, Der Tod im Existentialismus, Paderborn.	Lohner, A., 1997, La muerte en el existencialismo, Paderborn.
Lukrez, C. T., 1993, Von der Natur, München.	Lucrecio, C. T., 1993, De la naturaleza, Múnich.
Macho, T., 1987, Todesmetaphern, Fft./M.	Macho, T., 1987, Metáforas de la muerte, Fft./M.

Mansell Pattison, E. (ed.), 1977. The Experience of Dying, Englewood Cliffs (N. J.). Marcel, G., 1949, Homo viator. Philosophie d. Hoffnung, Düsseldorf. Marten, R., 1987, Der menschliche Tod, Paderborn. McMahan, J., 2002, The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life, Oxford. Montaigne, M. de, 1992. Essais (Versuche), Zürich. Morin, E., 1976, L'homme et la mort, Paris. Nassehi, A./Weber, G., 1989, Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie d. Todesverdrängung, Opladen. Nagel, T., 1984, Der Tod. In: Ders., Über das Leben, die Seele und den Tod, Königstein. Nagel, T., 1992, Der Blick von nirgendwo, Fft./M. 1995, Philosophy and the Belief in a Life after Death, London.	Mansell Pattison, E. (ed.), 1977, La experiencia de morir, Englewood Cliffs (N. J.). Marcel, G., 1949, Homo viator. Filosofía de la esperanza, Düsseldorf. Marten, R., 1987, La muerte humana, Paderborn. McMahan, J., 2002, La ética del asesinato. Problemas en los márgenes de la vida, Oxford. Montaigne, M. de, 1992, Ensayos, Zúrich. Morin, E., 1976, El ser humano y la muerte, París. Nassehi, A./Weber, G., 1989, Muerte, modernidad y sociedad. Entorno de una teoría de la muerte, Opladen. Nagel, T., 1984, La muerte. En: Ders, En torno a la vida, el alma y la muerte, Königstein. Nagel, T., 1992, La visión desde ninguna parte, Fft./M. 1995, La filosofía y la creencia en una vida después de la muerte, Londres.
Penelhum, T., 1970, Survival and Disembodied Existence, London. Perrett, R. W., 1987, Death and Immortality, Dordrecht. Peters, T./Russell, R. J./Welker, M. (eds.), 2002, Resurrection, Eerdmans. Phillips, D. Z., 1970, Death and Immortality, London.	Penelhum, T., 1970, Supervivencia y existencia incorpórea, Londres. Perrett, R. W., 1987, Muerte e inmortalidad, Dordrecht. Peters, T./Russell, R. J./Welker, M. (eds.), 2002, Resurrection, Eerdmans. Phillips, D. Z., 1970, Muerte e inmortalidad, Londres.

Pieper, J., 1997, Tod und Unsterblichkeit. In: WW in 8 Bdn., Bd. V, hg. v. B. Wald, Hamburg. Pieper, J., 1999, Hoffnung und Geschichte. In: ebd., Bd. VI. Platon, 1988, Alkibiades. In: Sämtl. Dialoge in 7 Bdn., Hamburg. Platon, 1991, Phaidon, Hamburg. Quante, M., 2002, Personales Leben und menschlicher Tod, Fft./M. Ricoeur, P., 2007, Vivant jusqu'à la mort, Paris. Rosenbaum, S. E., 1993, How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus, In: J. M. Fischer (ed.), The Metaphysics of Death, Stanford. Rosenberg, J. F., 1983, Thinking Clearly about Death, Englewood Cliffs, N. J.	Pieper, J., 1997, Muerte e inmortalidad. En: WW in 8 Bdn., Bd. V, hg. v. B. Wald, Hamburgo. Pieper, J., 1999, Esperanza e historia. En: ebd., Bd. VI. Platon, 1988, Alcibiades. En: Sämtl. Dialoge in 7 Bdn., Hamburgo. Platón, 1991, Fedón, Hamburgo. Quante, M., 2002, La vida personal y la muerte del ser humano, Fft./M. Ricoeur, P., 2007, Vive hasta la muerte, París. Rosenbaum, S. E., 1993, Cómo estar muerto y no preocuparse: Una defensa de Epicuro, En: J. M. Fischer (ed.), La metafísica de la muerte, Stanford. Rosenberg, J. F., 1983, Pensando claramente sobre la muerte, Englewood Cliffs, N. J.
Sartre, J.-P., 1994, Das Sein und das Nichts, Hamburg. Scheler, M., 1957, Tod und Fortleben. In: GW, Bd. X, Schr. aus d. Nachlass, Bd. I, Bern. Scherer, G., 1985, Sinnerfahrung und Unsterblichkeit, Darmstadt. Scherer, G., 21988, Das Problem des Todes in der Philosophie, Darmstadt. Schopenhauer, A., 1986, Die Welt als Wille und Vorstellung. In: SW, Bd. II, hg. v. W. F. v. Löhneysen, Fft./M.	Sartre, J.-P., 1994, El ser y la nada, Hamburgo. Scheler, M., 1957, La muerte y el destino. En: GW, vol. X, Schr. aus d. Nachlass, vol. I, Berna. Scherer, G., 1985, La experiencia del pecado y la incertidumbre, Darmstadt. Scherer, G., 21988, El problema de la muerte en la filosofía, Darmstadt. Schopenhauer, A., 1986, El mundo como voluntad e imaginación. En: SW, vol. II, ed. por W. F. v. Löhneysen, Fft./M.

Schulz, R., 1978, The Psychology of Death, Dying and Bereavement, Reading (MA).	Schulz, R., 1978, La Psicología de la Muerte, el Morir y el Duelo, Reading (MA).
Schulz, W., 1975, Zum Problem des Todes. In: A. Schwan (Hg.), Denken im Schatten des Nihilismus, Darmstadt.	Schulz, W., 1975, Sobre el problema de la muerte. En: A. Schwan (ed.), Pensar a la sombra del nihilismo, Darmstadt.
Schulz, W., 1992, Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter, Pfullingen.	Schulz, W., 1992, La subjetividad en la era postmetafísica, Pfullingen.
Schumacher, B., 2000, Rechenschaft über die Hoffnung, Mainz.	Schumacher, B., 2000, Reflexión sobre la esperanza, Maguncia.
Schumacher, B., 2004, Der Tod in der Philosophie der Gegenwart, Darmstadt.	Schumacher, B., 2004, La muerte en la filosofía contemporánea, Darmstadt.
Schumacher, B., 2004, Philosophische Interpretationen der Endlichkeit des Menschen. In: H. Kessler (Hg.), Auferstehung der Toten, Darmstadt.	Schumacher, B., 2004, Interpretaciones filosóficas de la finitud del ser humano. En: H. Kessler (ed.), La resurrección de los muertos, Darmstadt.
Schumacher, B./Putallaz, F.-X. (Hg.), 2008, Der Mensch und die Person, Darmstadt.	Schumacher, B./Putallaz, F.-X. (eds.), 2008, El hombre y la persona, Darmstadt.
Seneca, 1993, Briefe an Lucilius. In: Philos. Schr., Bde. III (Briefe 1-81) und IV (Briefe 82-124), Hamburg.	Séneca, 1993, Cartas a Lucilio. En: Philos. Schr. III (cartas 1-81) y IV (cartas 82-124), Hamburgo.
Shewmon, A., 2001, The Brain and Somatic Integration. Insights into the Standard Biological Rationale for Equating ›Brain Death‹ With Death, In: J. of Medicine and Philosophy, 26/5.	Shewmon, A., 2001, El cerebro y la integración somática. Intuiciones sobre el razonamiento biológico estándar para equiparar la "muerte cerebral" con la muerte, En: J. of Medicine and Philosophy, 26/5.
Simmel, G., 1984, Zur Metaphysik des Todes. In: Ders., Das Individuum und die Freiheit, Berlin.	Simmel, G., 1984, Sobre la metafísica de la muerte. En: Ders, El individuo y la libertad, Berlín.

Singer, P., 1984, Praktische Ethik, Stuttgart. Singer, P., 1994, Rethinking Life and Death. The Collapse of Our Traditional Ethics, NY. Soll, I., 1998, On the Purported Insignificance of Death, In: J. Malpas/R. C. Solomon (eds.), Death and Philosophy, London. Stoecker, R., 1999, Der Hirntod. Ein mediz. Problem u. seine moralphilos. Transformation, Freiburg. Suits, D. B., 2001, Why Death is not Bad for the One Who Died?, In: American Philos. Quarterly, 38, 1.	Singer, P., 1984, Ética práctica, Stuttgart. Singer, P., 1994, Repensar la vida y la muerte. El colapso de nuestra ética tradicional, NY. Soll, I., 1998, Sobre la supuesta insignificancia de la muerte, En: J. Malpas/R. C. Solomon (eds.), La muerte y la filosofía, Londres. Stoecker, R., 1999, La muerte. Ein mediz. problem u. seine moralphilos. Transformation, Friburgo. Suits, D. B., 2001, ¿Por qué la muerte no es mala para el que muere?, en: American Philos. Quarterly, 38, 1.
Taureck, B., 2005, Philosophieren: Sterben lernen? Fft./M. Theunissen, M., 21992, Die Gegenwart des Todes im Leben, In: Ders., Negative Theologie der Zeit, Fft./M. Tooley, M., 1979, Decisions to Terminate Life and the Concept of Person, In: J. Ladd (ed.), Ethical Issues Relating to Life and Death, Oxford. Tooley, M., 1983, Abortion and Infanticide, Oxford. Tugendhat, E., 2006, Über den Tod, Fft./M. Weisman, A., 1972, On Dying and Denying. A Psychiatric Study of Terminality, NY.	Taureck, B., 2005, Filosofar: ¿Aprender a morir? Fft./M. Theunissen, M., 21992, La presencia de la muerte en la vida, En: Ders., Teología negativa del tiempo, Fft./M. Tooley, M., 1979, Decisiones de poner fin a la vida y el concepto de persona, En: J. Ladd (ed.), Cuestiones éticas relacionadas con la vida y la muerte, Oxford. Tooley, M., 1983, Aborto e infanticidio, Oxford. Tugendhat, E., 2006, Sobre la muerte, Fft./M. Weisman, A., 1972, Sobre morir y negar. Un estudio psiquiátrico de la terminalidad, NY.

Williams, B., 1978, Die Sache Makropulos: Reflexionen über d. Langeweile d. Unsterblichkeit, In: Probleme d. Selbst, Stuttgart. Wiplinger, F., 1970, Der personal verstandene Tod, Freiburg. Wittgenstein, L., 1969, Tractatus logicus-philosophicus. In: Schriften I, Fft./M. Wittkowski, J., 1990, Psychologie des Todes, Darmstadt. Ziegler, J., 1982, Die Lebenden und der Tod, Fft./M.	Williams, B., 1978, El caso Makropulos: reflexiones sobre el aburrimiento de la inmortalidad, En: Problemas del yo, Stuttgart. Wiplinger, F., 1970, "La muerte personal", Friburgo. Wittgenstein, L., 1969, Tractatus logicus-philosophicus. En: Schriften I, Fft./M. Wittkowski, J., 1990, Psicología de la muerte, Darmstadt. Ziegler, J., 1982, Los vivos y la muerte, Fft./M.
Bernard N. Schumacher	*Bernard N. Schumacher*